

---

# El Derecho como instrumento de educación moral

## *Law as an Instrument of Moral Education*

Francisco José CONTRERAS

Catedrático de Filosofía del Derecho

Universidad de Sevilla

<https://orcid.org/0000-0002-4671-4389>

[contrera@us.es](mailto:contrera@us.es)

RECIBIDO: 14/05/2018 / ACEPTADO: 02/07/2019

---

**Resumen:** La tradición central de la filosofía moral y política occidental fue perfeccionista, es decir, entendió que el Derecho y el Estado podían y debían contribuir al perfeccionamiento moral de las personas. Este trabajo examina la argumentación perfeccionista de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, así como el «principio del daño» de John Stuart Mill, referencia clásica del anti-perfeccionismo. Reconstruye también la polémica entre Patrick Devlin y H.L.A. Hart sobre la cuestión de las «leyes sobre moralidad». Finalmente, propone la obra de Rawls como paradigma de antiperfeccionismo contemporáneo, mientras el «liberalismo perfeccionista» de Joseph Raz y las consideraciones de Robert P. George sobre la «ecología moral» son analizadas como exponentes de un perfeccionismo a la altura de los tiempos.

**Palabras clave:** Derech, moral, perfeccionismo, virtud, comunitarismo, liberalismo, neutralidad, formas sociales.

**Abstract:** The mainstream tradition of Western moral and political philosophy was perfectionist, that is, it believed law and government could and should contribute to the moral improvement of people. This article examines the perfectionist arguments of Aristotle, Saint Augustin and Aquinas, as well as John S. Mill's «harm principle», a classical reference for anti-perfectionists. It also reconstructs the controversy between Patrick Devlin and H.L.A. Hart on the matter of «morals laws». Finally, it proposes Rawls's work as a paradigm of contemporary anti-perfectionism, and Joseph Raz's «perfectionist liberalism» and Robert P. George's considerations on «moral ecology» as instances of a perfectionism that lives up to the needs and constraints of our time.

**Keywords:** Law, morality, perfectionism, virtue, communitarism, liberalism, neutrality, social forms.

## I. INTRODUCCIÓN

El perfeccionismo es la tesis según la cual el Estado y el Derecho pueden legítimamente contribuir a «hacer buenos a los hombres», esto es, ayudarles a hacer lo moralmente correcto, a practicar la virtud y así alcanzar la vida buena. *A contrario*, el anti-perfeccionismo sería aquella perspectiva filosófica que, como indica Joseph Raz, «rechaza la idea de que el Estado tenga derecho a imponer una determinada concepción del bien a sus habitantes». El gobierno, según los antiperfeccionistas, «debería ser ciego a la verdad o falsedad de los ideales morales o de las concepciones del bien»; «los gobiernos deben ser neutrales entre las concepciones del bien de las diversas

personas»<sup>1</sup>. El Estado antiperfeccionista puede, ciertamente, ejercer la coacción para impedir que algunos ciudadanos atenten contra la vida, la integridad física, la libertad o la propiedad de otros. Pero el homicidio, el robo o la agresión no son castigados en tanto que conductas inmorales, sino en tanto que incompatibles con los derechos de otros ciudadanos. Encontramos una inspiración típicamente antiperfeccionista, por ejemplo, en el célebre «principio del daño» de John S. Mill:

«La única finalidad en nombre de la cual se puede ejercer el poder legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es la de impedir que haga daño a otros. Su propio bien, sea físico o moral, no es una razón suficiente. No puede ser legítimamente obligado a hacer o abstenerse de hacer algo porque ello será mejor para él, o porque le hará más feliz, o porque, en opinión de otros, ello sería sensato, o incluso correcto. [...] La única parte de la conducta de un individuo por la que éste debe responder ante la sociedad es aquella que afecta a otros. En la parte que sólo le concierne a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano»<sup>2</sup>.

## II. EL PERFECCIONISMO EN ARISTÓTELES, SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

Sin duda, la «posición por defecto» en la mayor parte de las culturas y sociedades ha sido la perfeccionista. La tradición central del pensamiento occidental concibió la política y el Derecho como «la continuación de la ética por otros medios»: las leyes obligan a practicar la virtud a aquellos individuos recalcitrantes a los que no les bastan los sermones, los razonamientos o los consejos paternos. Aristóteles, por ejemplo, se muestra típicamente perfeccionista cuando afirma en la *Ética a Nicómaco* que «los legisladores imponen castigos a todos los que han cometido malas acciones [...], y en cambio honran

<sup>1</sup> RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 108. En un sentido similar: «The anti-perfectionist principle claims that implementation and promotion of ideals of the good life, though worthy in themselves, are not a legitimate matter for governmental action. [...] Such a doctrine is a doctrine of restraint. [...] Beyond that there is the deep-felt conviction that it is not within the rights of any person to use the machinery of state in order to force his conception of the good life on other persons» (*ibid.*, pp. 110-111).

<sup>2</sup> MILL, J. S., *On Liberty* [1859], Penguin Classics, Cambridge, 2006 [traducción mía, como haré en todos los textos en lengua extranjera].

a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros»<sup>3</sup>. Y en su *Política* sostiene que «la ciudad [el Estado] no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de intercambio»; estas funciones estatales –las únicas que estaría dispuesto a reconocer un antiperfeccionista– son, según Aristóteles, «necesarias pero no suficientes» para la existencia de un verdadero Estado. Pues «la asociación política tiene ciertamente por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común»<sup>4</sup>. La *polis* aristotélica es un Estado moralista y pedagogo: «los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir buenas costumbres»<sup>5</sup>.

Aristóteles no compartía el intelectualismo ético socrático, según el cual la voluntad desea necesariamente lo que el entendimiento identifica como bueno, y por tanto a la conducta inmoral subyace siempre un error intelectual. Para Sócrates, se puede convencer al inmoral mediante argumentos de que ha errado en la identificación del bien, y esa persuasión intelectual bastará para apartarle de la mala conducta. Pero Aristóteles sabe que el hombre no es sólo razón, que las pasiones le llevan a desear cosas que la inteligencia entiende que son malas, y que la vida moral, por tanto, consiste en un combate entre la recta razón y las pasiones: «El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue y se deja guiar por la razón»<sup>6</sup>. La educación moral basada en razonamientos fracasará con los incontinentes prisioneros de sus pasiones, pues estos necesitan una pedagogía coactiva más contundente, proporcionada por las leyes:

«El que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir de que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. [...] Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales. Y no basta seguramente haber tenido la educación y vigilancia adecuadas en la juventud, sino que es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113b.

<sup>4</sup> ID., *Política*, III, 5.

<sup>5</sup> ID., *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Ibid.*, VII, 1, 1145b.

hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad. Por eso piensan algunos que los legisladores deben invitar y exhortar a la práctica de la virtud [...]»<sup>7</sup>.

Ahora bien, esta educación moral público-legislativa debe ser complementada por la dispensada por los padres a sus hijos, que tiene la ventaja de poder tomar en consideración las peculiaridades individuales. El Estado-pedagogo aristotélico no es un Estado totalitario que pretenda suplantar a las familias:

«Tiene [...] esta ventaja la educación particular respecto a la pública, como el tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero es posible que a alguno no le convenga, y el maestro de boxeo no propone a todos sus discípulos el mismo género de lucha. Parece, por tanto, que se afina más en lo particular, al concretarse la atención en un individuo [...]»<sup>8</sup>.

El pensamiento cristiano medieval poseerá también, en general, una fuerte impronta perfeccionista. En *La ciudad de Dios*, San Agustín ofrecerá, con asombrosa clarividencia profética, una síntesis de lo que viene a ser la posición liberal-antiperfeccionista actual (sólo que él la asocia al paganismo y la tiene por nefanda):

«Los adoradores [...] de esos dioses [...] no se preocupan por la corrupción moral de su país. ‘Mientras el país goce de suficiente prosperidad material y la gloriosa victoria en la guerra o, mejor aún, la seguridad de la paz, ¿por qué preocuparse?’. [...] No importa nada [...] si los reyes no se interesan por la moral de sus súbditos, sino sólo por su docilidad [...]. [Los paganos piensan] que las leyes deben sólo castigar los delitos contra la propiedad del prójimo, no los que atentan contra el propio carácter personal. [Piensan que] Nadie debería ser llevado a juicio si no atentó contra la propiedad, la casa o la persona de otro; en lo demás, cada uno debe ser libre para hacer lo que quiera con las suyas, o con las de otros, si consienten [*Nullus ducatur ad iudicem, nisi qui alienae rei domui saluti uel cuiquam inuito fuerit inportunus aut noxius; ceterum de suis uel cum suis uel cum quibusque uolentibus faciat quisque e quod libet*]»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, X, 9, 1180a.

<sup>8</sup> *Ibid.*, X, 9, 1180b.

<sup>9</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, II, 20.

También Santo Tomás hará suyo el perfeccionismo aristotélico: a los buenos les bastaría la educación paterna y su conciencia personal para comportarse bien, pero los hombres prisioneros de sus pasiones y vicios, especialmente en la juventud, necesitan la pedagogía y la coacción legales:

«El hombre tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud; pero la perfección de la virtud sólo puede obtenerla el hombre mediante un trabajo disciplinar. [...] Por eso es más necesario que alguien imponga esa disciplina a los hombres, para atraerlos a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre, o más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud, es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos protervos, propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con palabras: a éstos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así, desistiendo de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y, finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Y esta disciplina que obliga mediante el temor al castigo [*disciplina cogens metu poenae*] es la disciplina de las leyes»<sup>10</sup>.

Ahora bien, en Santo Tomás apunta también la conciencia de que no todo deber moral es jurídicamente coercible y no todos los vicios pueden combatirse con la ley:

«La ley humana se impone a una multitud de hombres en la que una gran mayoría es de imperfectos en la virtud. Por eso, la ley humana no prohíbe todos los vicios de los cuales se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos que la mayor parte de la multitud puede evitar, y sobre todo los que van en perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse. Así, la ley humana prohíbe el homicidio, el robo y otros males semejantes»<sup>11</sup>.

El perfeccionismo antiguo y medieval incurría en algunos excesos y simplificaciones que resultan difícilmente asumibles por la conciencia moderna (así lo reconoce, por ejemplo, un perfeccionista contemporáneo como Robert P. George). Aristóteles parece asignar un rol pedagógico primario al Estado y las leyes, mientras que los perfeccionistas actuales le atribuyen un papel sólo

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 1-2, q. 95, a. 1

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1-2, q. 96, a. 2

auxiliar, complementario respecto al jugado por la familia y otros sujetos de la sociedad civil. Por otra parte, tanto Santo Tomás como San Agustín están dispuestos a recurrir a la coacción estatal no sólo en asuntos estrictamente morales, sino también en los de creencia religiosa: no para la imposición coactiva de la fe (cosa imposible de suyo), pero sí para la represión de la herejía<sup>12</sup>. Ahora bien, lo que incluso Santo Tomás reconoce respecto de la fe (a saber, que no es verdadera si no consiste en una adhesión sincera –por tanto, no coercida– de la inteligencia a los artículos de fe), podría valer igual para la virtud: ésta sólo puede consistir en la elección libre de lo moralmente correcto<sup>13</sup>.

### III. EL DEBATE HART-DEVLIN

A partir del siglo XVII, esta «tradición central» aristotélico-tomista y perfeccionista será desplazada progresivamente por el liberalismo: un liberalismo al principio enmarcado por la cosmovisión teísta e iusnaturalista (liberalismo clásico), pero que a partir de John Stuart Mill evolucionará hacia un «libertarianismo» que concibe la libertad individual como un absoluto y un valor en sí mismo, sólo limitable en función de la necesidad de respetar la libertad, la propiedad y la vida de los otros.

Un hito especialmente significativo de esa evolución fue el debate entre Herbert L.A. Hart y Patrick Devlin acerca de las «leyes sobre moral». En 1957, el Comité sobre Delitos Homosexuales y Prostitución del Parlamento británico, dirigido por Sir John Wolfenden, emitió un célebre informe que recomendaba la despenalización de las relaciones homosexuales libremente consentidas entre adultos. Pero, más allá de esta concreta recomendación legislativa, el informe se lanzaba a hacer filosofía del Derecho, afirmando una teoría general de signo antiperfeccionista: «A menos que la sociedad haga un intento deliberado, actuando a través del Derecho, de equiparar la esfera del

<sup>12</sup> «Turning to Aquinas, the fundamental and (to the modern reader) obvious problem with his view is that it assumes the propriety of legislating not only morals, but also faith [...], thus proposing a radical establishment of religion that is utterly inconsistent with a due regard for religious liberty» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1993, p. 41).

<sup>13</sup> «There are many important goods that people ought to realize in their lives whose realization is only possible if people freely choose to do «the right thing» [...]. One cannot participate in these goods otherwise than by acts of choice, that is, internal acts of the will [...]. As internal acts, they are beyond legal compulsion» (*ibid.*, p. 43).

delito con la del pecado, debe haber un ámbito de moralidad e inmoralidad privadas que, dicho crudamente, no sea asunto del Derecho»<sup>14</sup>.

Patrick Devlin era un juez del High Court de inclinación liberal y, por tanto, favorablemente dispuesto en principio hacia las recomendaciones del Informe Wolfenden. Sin embargo, el estudio y la reflexión, según propia confesión<sup>15</sup>, terminaron conduciéndole a una línea resueltamente crítica con él, formulada públicamente en la Maccabean Lecture in Jurisprudence de 1959. Devlin comprendió que el Derecho penal inglés siempre había intentado tutelar ciertos principios morales que iban más allá de la simple protección de la vida y la propiedad. Por ejemplo, el consentimiento de la víctima no es aceptado por los tribunales como eximente en delitos como el homicidio. Y había en el Derecho inglés de la época –y los había habido siempre– tipos penales que castigaban «conductas libremente decididas entre adultos» que aparentemente no lesionan derechos de terceros: por ejemplo, la eutanasia voluntaria, el suicidio, el auxilio al suicidio y los pactos de suicidio, los duelos, el aborto, el incesto... Para Devlin, es obvio que el Derecho penal no tutela sólo la libertad y la propiedad individuales, sino también el interés de la sociedad, que en algunos casos puede entrar en conflicto con aquéllas: «Sólo hay una explicación posible de lo que ha sido aceptado siempre hasta ahora como la base del Derecho penal, y es que hay ciertos estándares de conducta que la sociedad necesita sean observados; y el quebrantamiento de esos estándares es una ofensa, no sólo contra la persona que es directamente lesionada, sino contra la sociedad en su conjunto»<sup>16</sup>. «Creo que es claro que el Derecho penal tal como lo conocemos está basado en principios morales. En una serie de delitos, su función es simplemente imponer [*enforce*] un principio moral y nada más»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Wolfenden Report, § 62 (citado en DEVLIN, P., «Morals and the Criminal Law», en *The Enforcement of Morals* [1965], Oxford University Press, 1989, p. 3). Sin embargo, el Informe atribuía al Derecho penal funciones más amplias que la mera protección de la vida, la libertad y la propiedad: «Its function, as we see it, is to preserve public order and decency, to protect the citizen from what is offensive or injurious, and to provide sufficient safeguards against exploitation and corruption of others [...]» (Wolfenden Report, § 13).

<sup>15</sup> «The statement which [...] I completely approved, that there was a realm of private morality which was not the law's business, and the distinction between crime and sin. [...] But study destroyed instead of confirming the simple faith in which I had begun my task» (DEVLIN, P., «Preface», en *The Enforcement of Morals*, *op. cit.*, p. vii).

<sup>16</sup> DEVLIN, P., «Morals and the Criminal Law», *op. cit.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 7.

Al imponer por vía legal el respeto de ciertos principios morales «en cuanto tales» (es decir, no porque su incumplimiento suponga violación directa de derechos de ciudadanos concretos) la sociedad, según Devlin, está defendiendo su propia cohesión y, en definitiva, su propia supervivencia: «Lo que constituye a una sociedad de cualquier tipo es cierta comunidad de ideas: no sólo ideas políticas, sino también ideas de cómo deberían sus miembros conducir sus vidas; estas últimas ideas integran la moral de esa sociedad. Toda sociedad tiene una estructura moral, igual que tiene una estructura política»<sup>18</sup>. Por ejemplo, la identidad y la cohesión de las sociedades occidentales depende de un código moral de origen cristiano, del que forman parte instituciones como el matrimonio monógamo<sup>19</sup> y una serie de reglas de moral sexual que el Estado puede y debe proteger jurídicamente: «La sociedad puede usar el Derecho para preservar su moral igual que lo usa para salvaguardar otras cosas que son esenciales para su existencia»<sup>20</sup>.

Lo que Devlin reprocha al Informe Wolfenden es que intente establecer un principio abstracto según el cual «la moral en cuanto tal» no concierne al Derecho. Devlin está dispuesto a admitir que, según las circunstancias, consideraciones prudenciales –pero no de principio– pueden aconsejar no imponer jurídicamente obligaciones morales importantes: por ejemplo, aunque el adulterio sea una inmoralidad que erosiona el código moral de la sociedad sobre matrimonio y familia, quizás su penalización no sea conveniente por razones de aplicabilidad práctica, y lo mismo cabría decir sobre la penalización de la fornicación<sup>21</sup>. Por otra parte, Devlin no olvida que «la ley se ocupa de los

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> «Whether a man should be allowed to take more than one wife is something about which every society has to make up its mind one way or the other. In England we believe in the Christian idea of marriage and therefore adopt monogamy as a moral principle. Consequently the Christian institution of marriage has become the basis of family life and so part of the structure of our society. It is there not because it is Christian. It has got there because it is Christian, but it remains there because it is built into the house in which we live and could not be removed without bringing it down. [...] Marriage is part of the structure of our society and it is also the basis of a moral code which condemns fornication and adultery. The institution of marriage would be gravely threatened if individual judgments were permitted about the morality of adultery; on these points there must be a public morality» (*ibid.*, pp. 9-10).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>21</sup> «Adultery [...] seems to me to be just as harmful to the social fabric as homosexuality or bigamy. The only ground for putting it outside the criminal law is that a law which made it a crime would be too difficult to enforce [...]. All that the law can do with fornication is to act against its worst manifestations [...]» (*ibid.*, p. 22).



mínimos, no de los máximos [...]. Todos reconocemos la diferencia entre la ley moral y la ley [jurídica] del país»<sup>22</sup>. Ni tampoco que «en la medida de lo posible, la intimidad debe ser respetada»<sup>23</sup>.

Por tanto, según Devlin, la extensión exacta de los imperativos morales cuyo cumplimiento pueda ser razonable exigir jurídicamente dependerá de circunstancias varias, y requerirá una ponderación prudente entre, de un lado, la necesidad de defender el código moral de la sociedad, y de otro, el respeto debido al ámbito privado, el grado de tolerancia social hacia inmoralidades concretas y los posibles efectos contraproducentes de una regulación moral-jurídica demasiado exhaustiva. Pero en ningún caso puede resolverse la cuestión mediante un principio teórico simplista —«las conductas privadas no interesan al Derecho»— como el que sienta el Informe Wolfenden<sup>24</sup>. Pues lo cierto es que el Derecho existe, no (sólo) para proteger la privacidad, sino (también) «para la protección de la sociedad» y por tanto «la ley debe proteger también las instituciones y las ideas comunes sin las cuales la gente no puede convivir»<sup>25</sup>.

H.L.A. Hart contestó a Devlin con los ensayos después recogidos en el volumen *Law, Liberty and Morality*. Hart ataca la tesis fundamental de Devlin, a saber, que las inmoralidades privadas que desafían el código moral comúnmente aceptado pongan en peligro la sostenibilidad de la sociedad. Hart considera, por el contrario, que esa disidencia moral privada puede constituir la avanzadilla de una «moral crítica» que quizás, con el tiempo, terminará suplantando a la moral hoy por hoy mayoritaria (a la que Hart, siguiendo a los utilitaristas del siglo XIX, llama «moral positiva»). Devlin erraría, según Hart, al postular un código moral monolítico e inmóvil que constituiría un ingrediente imprescindible de la identidad de una sociedad: «[Devlin] parece

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>24</sup> «It is not possible to set theoretical limits to the power of the State to legislate against immorality. It is not possible [...] to define inflexibly areas of morality into which the law is in no circumstances to be allowed to enter. [...] The suppression of vice is as much the law's business as the suppression of subversive activities [...] [The limits of legal intervention in the private realm are to be settled] not by the formulation of hard and fast rules, but by a judgement in each case taking into account the sort of [prudential] factors I have been mentioning. The line that divides the criminal law from the moral is not determinable by the application of any clear-cut principle. It is like a line that divides land and sea, a coastline of irregularities and indentations. [...] The boundary between the criminal law and the moral law is fixed by balancing in the case of each particular crime the pros and cons of legal enforcement [...]» (*ibid.*, pp. 12-14 y 21-22).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 22.

haberse desplazado desde la tesis razonable según la cual *alguna* moral compartida resulta esencial para la existencia de toda sociedad a otra tesis inaceptable según la cual una sociedad se identifica totalmente con su moral tal como es en cierto momento histórico, de tal forma que un cambio en dicha moral equivaldría a la destrucción de la sociedad»<sup>26</sup>. El cambio del código moral de una sociedad –piensa Hart– no implica su desaparición, sino simplemente su evolución y adaptación a nuevas circunstancias.

Hart ridiculiza, de manera especial, la importancia atribuida por Devlin a la moral sexual y a su necesaria tutela jurídica. La compara a la hipótesis del emperador Justiniano sobre «la homosexualidad como causa de los terremotos»<sup>27</sup>. Da a entender que, aunque la desaparición de las leyes sobre moral sexual ocasionaría probablemente un cambio social hacia una mayor permisividad en ese terreno, dicha evolución no tendría nada de negativo<sup>28</sup>.

Medio siglo después, tenemos razones para pedir cuentas a Hart y demás aperturistas de los años 60 que se burlaban de los «reaccionarios» como Devlin. No, la relajación de los criterios de moral sexual no produjo la disolución de la sociedad. Pero en la Europa de 2018 nacen un 30% menos de niños de los que serían necesarios para garantizar el mero recambio generacional; casi la mitad de ellos nacen ya fuera del matrimonio, en «parejas de hecho» estadísticamente más conflictivas y menos duraderas que las parejas casadas; cada vez menos niños, por tanto, se educan con su padre y su madre hasta alcanzar la edad adulta. Y las consecuencias de esta desprotección infantil son patentes: fracaso escolar, drogadicción y alcoholismo juvenil, embarazos y abortos de adolescentes, trastornos emocionales y psicológicos en la infancia, violencia sexual creciente entre jóvenes...<sup>29</sup>. Todos esos índices patológicos han crecido

<sup>26</sup> HART, H. L. A., *Law, Liberty and Morality* [1963], Oxford University Press, 1978, p. 51.

<sup>27</sup> «No evidence is produced to show that deviation from accepted sexual morality, even by adults in private, is something which, like treason, threatens the existence of society. No reputable historian has maintained this [...]. As a proposition of fact it is entitled to no more respect than the Emperor Justinian's statement that homosexuality was the cause of earthquakes» (*ibid.*, p. 50).

<sup>28</sup> «No doubt it is true that if deviations from conventional sexual morality are tolerated by the law and come to be known, the conventional morality might change in a permissive direction [...]. But even if the conventional morality did so change, the society in question would not have been destroyed or 'subverted'» (*ibid.*, p. 52).

<sup>29</sup> «A closer look at the facts of the past thirty years reveals a marked weakening of families and other subsidiary communities [...]. These societies may still «exist», it might be argued, but only in a weakened condition. Unless they somehow manage to attain a measure of moral agreement around which a reintegration can take place, they are doomed to a continued erosion of social bonds, and ultimately [...] to collapse» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, p. 64).

drásticamente en Occidente desde los años 60<sup>30</sup>. Ha sido el precio de las «liberaciones» saludadas entonces por Hart y tantos otros.

Con todo, la posición de Devlin presentaba aspectos criticables, no ya desde el frente aperturista-libertario, sino desde la «tradición central» aristotélico-tomista-perfeccionista. Pues, como acertadamente indicara Robert P. George<sup>31</sup>, Devlin viene a ser un comunitarista *avant la lettre*: la moral pública es valorada sólo como un ingrediente esencial de la identidad y la cohesión comunitarias. Ahora bien, dado que los códigos morales profesados por las diversas sociedades son contradictorios entre sí, el comunitarista coherente parece abocado al relativismo: suspende el juicio sobre la verdad o falsedad de las creencias morales de las diversas comunidades, y valora sólo su contribución a la cohesión social, entendida como un bien *per se*. Por ejemplo, la creencia de los aztecas en los sacrificios humanos como un bien moral sin duda constituía un elemento identitario-cohesionador fundamental para aquella sociedad. Sin embargo, Santo Tomás –o los pensadores de la Escuela Española del Derecho Natural, como Francisco de Vitoria<sup>32</sup> o Juan Ginés de Sepúlveda– hubiera considerado aberrante tal creencia, y las prácticas asociadas a ellas, que contradecían principios primarios de la

<sup>30</sup> «Dies gilt als ein erstrebenswerter Fortschritt an Freiheit, so als wäre die subjektive Freiheit des Individuums, alles tun zu dürfen, was ihm Spass und Lust bereitet, ein Königsweg zum Glück. Aber ist das so? Schauen wir nüchtern auf den Zustand unserer Gesellschaft, auf die zerbrochenen Familien, auf die alleinerziehenden Mütter und Väter und ihre Kinder, auf die Jugendlichen mit tiefen seelischen Wunden, auf die Millionen Pornographiesüchtigen, auf die Millionen sexuell missbrauchter Kinder, auf die Millionen abgetriebener Kinder und auf unseren eigenen Lebensweg, fragen wir Lehrer, Ärzte, Psychiater, Therapeuten, Sozialarbeiter, Jugendämter, so scheint sich das Glück von dieser Art von Freiheit erschrocken abzuwenden. Wir beschwören die Jugend als Garant des Glücks, aber wir schaffen eine Gesellschaft, in der es immer weniger lachende Kinder gibt und immer mehr traurige Alte» (KUBY, G., *Die globale sexuelle Revolution: Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Fe, Regensburg, 2013, p. 17).

<sup>31</sup> «The public interest served by morals laws, according to the tradition, consists in the maintenance of a cultural context conducive to *genuine* virtue and inhospitable to *genuine* vice. [...] Under a non-relativist (and non-utilitarian) conception of the public interest, [...] social cohesion is not always or unconditionally desirable. The integration of human beings around shared principles of *injustice* or other forms of wickedness is an *undesirable* integration» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, p. 79). «He [Devlin] would not ask of the alleged vice, 'Is it truly wicked?' but, rather, 'Is it widely considered to be truly wicked?'" (*ibid.*, p. 6).

<sup>32</sup> «Otro título [para la conquista] puede existir, fundado en la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes. Afirmino que, aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta» (VITORIA, F. DE, *Relecciones sobre los indios y el Derecho de guerra* [1538-39], Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 101).

ley natural. Los conquistadores españoles del siglo XVI se comportaron como coherentes perfeccionistas aristotélico-tomistas cuando no vacilaron en destruir la «cohesión» de unas sociedades precolombinas basadas sobre errores morales. Los principios morales de aquellos pueblos, por muy cohesionadores que resultaran, debían ser reemplazados, pues eran falsos.

#### IV. LIBERALES VS. COMUNITARISTAS

En las décadas que siguieron, el debate entre perfeccionistas y antiperfeccionistas ha tendido a solaparse –como ocurrió ya de algún modo con Hart y Devlin– con el de liberales y comunitaristas. Si aceptamos a Rawls como representante emblemático del bando liberal – pese a su hostilidad al libre mercado y su intervencionismo socio-económico<sup>33</sup>– interesa constatar que, tanto en *Una teoría de la justicia* como en *El liberalismo político*, Rawls postula un Estado cosmovisionalmente neutral que suspende el juicio sobre la cuestión de los valores y de la vida buena. En *Una teoría de la justicia*, las personas que, revestidas con el «velo de ignorancia», deben acordar los principios de justicia, no sólo ignoran su respectivo sexo, profesión, raza, etc., sino también su respectiva concepción del bien:

«Las personas situadas en la posición original [...] saben que tienen (o pueden tener) ciertos intereses religiosos y morales, y otros fines culturales [...]. Además, se da por supuesto que están comprometidas con diversas concep-

---

<sup>33</sup> En una sociedad rawlsiana, no se permitiría que los más capaces explotaran sus talentos obteniendo ganancias superiores a los demás... salvo que consigan demostrar que el hecho de que ellos consigan ingresos más altos favorece también a los menos capaces: «Una distribución de la riqueza [...] determinada por la distribución natural de habilidades y talentos [...] es arbitraria desde el punto de vista moral» (RAWLS, J., *A Theory of Justice* [1971], Oxford University Press, Oxford, 1973, p. 73). En realidad, como acertadamente indica Roger Scruton, la teoría de la justicia de Rawls se encuentra más cerca del socialismo que del liberalismo clásico. Asume la premisa básica de aquél: la atención exclusiva a la *distribución* de los bienes, olvidando que los bienes no caen del cielo, sino que son *producidos* y poseídos por alguien antes de que el Estado los redistribuya: «Rawls, summarizing his celebrated «difference principle», writes that «all social primary goods –liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect– are to be distributed equally unless an unequal distribution of any or all of these goods is to the advantage of the least favoured» (*A Theory of Justice*). Ask the question «Distributed by whom?» and you will search his book in vain for an answer. The state is omnipresent, all-possessing, all-powerful in organizing and distributing the social product, but never mentioned by name» (SCRUTON, R., *How To Be A Conservative*, Bloomsbury, Londres-Nueva York, 2015, p. 45).

ciones de lo bueno. [...] Las partes no comparten una concepción de lo bueno por referencia a la cual pueda ser evaluado el disfrute de sus poderes o incluso la satisfacción de sus deseos. No tienen un criterio compartido de perfección [...]. Parece, por tanto, que el único acuerdo que podrán alcanzar las personas situadas en la posición original es que cada una de ellas debe tener el máximo posible de libertad compatible con una libertad similar para los demás. No pueden arriesgar su libertad autorizando un criterio de valor que defina lo que debe ser maximizado por un principio teleológico de justicia»<sup>34</sup>.

En *El liberalismo político*, Rawls desarrolló más su ideal de neutralidad cosmovisional. Su punto de partida viene a ser la incapacidad de la razón humana para alcanzar conclusiones incontrovertibles sobre las preguntas más importantes: ¿qué somos?, ¿cómo empezó todo?, ¿cómo deberíamos vivir?... Hay diversas interpretaciones «omnicomprensivas» de la vida y el mundo<sup>35</sup>; en una sociedad libre, no todos escogerán la misma: habrá ateos, agnósticos, creyentes de diversas religiones, etc. Y a cada una de esas concepciones del mundo le corresponde una concepción distinta del bien y del sentido de la vida. A esta polifonía metafísica la llama Rawls «el hecho del pluralismo razonable»: el disenso cosmovisional es, en su opinión, un rasgo estructural, permanente, de las sociedades abiertas<sup>36</sup>. Pero estas sociedades plurales necesitan leyes, reglas del juego, un marco constitucional... Es preciso conseguir un *overlapping consensus* entre las visiones del mundo y del bien que coexisten en la sociedad. La clave para ello es que los términos de convivencia sean *cosmovisionalmente*

<sup>34</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., pp. 327-328.

<sup>35</sup> ¿Por qué no tenemos todos las mismas convicciones filosóficas y/o religiosas? Según Rawls, porque las «cuestiones últimas» son demasiado complejas, y admiten diversas respuestas razonables (incompatibles entre sí, ciertamente: por ejemplo, teístas y ateos no pueden tener razón simultáneamente; uno de los dos bandos está equivocado). Rawls utiliza la expresión «cargas del juicio» para designar a los obstáculos intelectuales que deben afrontar las teorías «metafísicas» (incluyen, por ejemplo, la ambigüedad de la evidencia disponible, la inevitable vaguedad de nuestros conceptos sobre tales cuestiones, etc.). El hecho de que las «cargas del juicio» sean tan onerosas (el hecho de que resulte tan difícil argumentar concluyentemente sobre problemas metafísicos) explicaría la pluralidad de las doctrinas omnicomprensivas. Vid. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, pp. 54 ss.

<sup>36</sup> «The diversity of reasonable comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines found in modern democratic societies is not a mere historical condition that may soon pass away; it is a permanent feature of the public culture of democracy. Under the political and social conditions secured by the basic rights and liberties of free institutions, a diversity of conflicting and irreconcilable –and what’s more, reasonable– comprehensive doctrines will come about and persist if such diversity does not already obtain» (*ibid.*, p. 36).

*neutrales*: que resulten aceptables por personas con creencias metafísicas y morales diversas.

Los principios de justicia rawlsianos, por tanto, se limitan a ofrecer a cada individuo un paquete lo más amplio posible de «bienes sociales primarios»: «derechos, libertades y oportunidades, así como ingresos y riqueza». Esos bienes primarios constituyen una suerte de instrumental vital que cada uno dedicará a la persecución de los fines que resulten valiosos según su propia concepción del mundo y del bien. El Estado sólo debe velar por la garantía de los *medios*; en ningún caso debe imponer o siquiera incentivar la búsqueda de unos u otros *fines*.

Ahora bien, la supuesta neutralidad cosmovisional de la teoría rawlsiana de la justicia fue cuestionada desde muy pronto por críticos diversos. Thomas Nagel, por ejemplo, sostuvo que bajo su supuesta neutralidad subyacía en realidad la opción por una concepción individualista y libertaria del bien según la cual éste consistiría en «vivir como uno quiera, siempre que se respete también la libertad de los demás»:

«La posición original [rawlsiana] parece presuponer, no simplemente una teoría neutral del bien, sino más bien una concepción liberal e individualista según la cual lo mejor que se puede desear para alguien es que pueda seguir sin obstáculos su propia senda, siempre que no interfiera con los derechos de otros»<sup>37</sup>.

El *quid* del asunto se encuentra, probablemente, en la premisa rawlsiana del «inevitable pluralismo cosmovisional de las sociedades abiertas». Su tesis parece encontrarse muy cerca del relativismo no-cognoscitivista: la cuestión del bien –¿a qué fines merece la pena dedicar la vida?– sería, en su opinión, racionalmente insoluble; de ahí que resulte esperable que, en una sociedad libre, proliferen diversas concepciones del bien, y de ahí también que el Estado deba permanecer neutral entre ellas<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> NAGEL, T., «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, 82 (1973), p. 220.

<sup>38</sup> «[D]oes their emphasis on the individual's choosing her own way of life mean that liberals must believe that such choices are arbitrary expressions of preference, that value is in the eye of the beholder, that moral judgements are completely subjective? [...] The reasons why one might take liberalism and moral subjectivism or scepticism to go together are reasonably straightforward. If no way of living is better than any other, if people's choices are simply expressions of preference, with no rational grounds available to justify claims about their value, like choices between flavours of ice cream, then it would seem crazy for the state to do anything other than let people make their own choices» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 21-22).

Ahora bien, gran parte de la humanidad considera que su concepción del bien no es simplemente una opción cosmovisional más entre muchas posibles, sino precisamente la única bien fundada, la que se corresponde con la naturaleza objetiva de las cosas. Creen que es posible demostrar la veracidad de su concepción del bien. A todos esos objetivistas no les sirve la teoría de la justicia rawlsiana, lastrada por premisas relativistas.

Las críticas comunitaristas al antiperfeccionismo rawlsiano versarán también sobre la concepción de la persona que subyace a la teoría de Rawls, así como sobre su incorrecta interpretación de la relación entre el individuo y la comunidad.

Rawls considera que la identidad de la persona está ya fijada «antes de» pertenecer a tal o cual comunidad y de poseer tal o cual concepción del bien y de los fines de la vida. Rawls afirma, de hecho, que «el yo es anterior a los fines que establece; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre numerosas posibilidades»<sup>39</sup>. Rawls configura su teoría en torno a la preservación de la capacidad del individuo para *escoger* (y, eventualmente, revisar) su propia concepción del bien<sup>40</sup>: la relación entre el individuo y sus fines o su concepción del bien parece ser, por tanto, de carácter *volitivo*. Sin embargo, argüirán críticos comunitaristas como Michael Sandel, las personas no suelen entender su relación con su concepción del bien en términos volitivos, sino cognoscitivos: no consideran haber elegido una concepción del bien entre muchas posibles, sino haber descubierto o aprendido la única concepción verdadera<sup>41</sup>. Y esa vinculación racional con ciertos fines o valores, por otra parte, la viven como constitutiva de su identidad: son los sujetos que son precisamente porque poseen esa concepción del bien. No es que fueran ya «ellos mismos» previamente, y después escogiesen una determinada visión del mundo en el supermercado cosmovisional (como parece presuponer la teoría rawlsiana). Es al contrario: descubrieron o aprendieron (lo que ellos consideran) la verdad, y ese conocimiento de la verdad les convirtió en las personas concretas que son.

<sup>39</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971, p. 560.

<sup>40</sup> «Rawls's commitment to the regulation of society by principles of justice that do not depend upon any particular conception of the good is [in Sandel's view] the direct result of his view that what really matters about human beings is their capacity to set, pursue and revise their own conceptions of the good» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, *op. cit.*, p. 44).

<sup>41</sup> «On such a picture, establishing one's own ends is not a matter of choosing from a menu of available possibilities, but one of discovering what one's ends are or ought to be; and then my fundamental preference, in morality as well as in politics, would surely be for the conditions of self-knowledge rather than the conditions of choice» (*ibid.*, p. 50).

Ahmed no cree haber elegido el Islam: Ahmed sabe que es musulmán, cree que el Islam es la verdad, y siente que si no fuese musulmán, no sería Ahmed.

Y Rawls, como otros liberales antiperfeccionistas, también incurre, según los comunitaristas, en una interpretación errónea de la relación entre el individuo y la comunidad. Pues, en efecto, los individuos no desarrollan o eligen su concepción del bien en el vacío, desde cero, sino que más bien aprenden o hacen suya una concepción del bien preexistente en su entorno cultural. Charles Taylor, por ejemplo, propuso, como alternativa a la que él llama «psicología moral totalmente simplista» del liberalismo antiperfeccionista, una «tesis social» que enfatiza la dependencia cultural del individuo respecto al marco comunitario<sup>42</sup>. El «yo» presocial del liberalismo antiperfeccionista no existe en la realidad; pero, si existiera, sería incapaz de reconocer valor alguno ni dar sentido a su vida: «la libertad completa resultaría un vacío en el que no valdría la pena hacer nada, nada tendría ninguna importancia»<sup>43</sup>. La libertad real sólo puede ser «libertad enmarcada» por un contexto social-cultural «que nos marque metas, que nos proporcione inspiración para llevar a cabo proyectos»<sup>44</sup>. Estas ideas de Taylor presentan puntos de contacto con las que expuso Alasdair Macintyre en *Tras la virtud*: no podríamos orientarnos moralmente sin un marco comunitario hecho de «prácticas», «tradiciones» y roles sociales que nos señalan deberes: «Ser hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene una función y una entidad propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, siervo de Dios. Cuando el concepto de hombre es pensado como el de un individuo anterior a e independiente de todos los roles sociales, deja de ser funcional»<sup>45</sup>.

## V. EL LIBERALISMO PERFECCIONISTA DE JOSEPH RAZ

El comunitarismo parece lógicamente emparentado con el perfeccionismo<sup>46</sup>. Sin embargo, la crítica comunitarista del antiperfeccionismo liberal in-

<sup>42</sup> Cfr. KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 238.

<sup>43</sup> TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979, p. 157.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>45</sup> MACINTYRE, A., *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981, p. 56.

<sup>46</sup> Por la razón que explica aquí Will Kymlicka: «Un Estado comunitarista puede y debe alentar a las personas para que adopten concepciones de lo bueno que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Un Estado comunitarista, por lo tanto, es un Estado perfeccionista» (KYMLICKA, W., *Filosofía política...*, *op. cit.*, p. 228).



curre, quizás, en el defecto opuesto de una idealización acrítica de cualesquiera marcos social-culturales (problema que ya vimos en Devlin) y una insuficiente consideración de la libertad individual<sup>47</sup>.

De entre los pensadores de las últimas décadas, es probablemente Joseph Raz quien con más claridad se ha negado a aceptar la disyuntiva excluyente entre el liberalismo antiperfeccionista y el comunitarismo antiliberal. Raz defiende una vía intermedia: el liberalismo perfeccionista.

Vimos antes cómo el Estado antiperfeccionista sólo busca garantizar unas condiciones sociales en las que cada ciudadano goce del máximo posible de libertad (sólo limitada por su compatibilidad con la libertad de los otros) para la persecución de sus propios fines: por tanto, el ideal político parece ser la maximización de la «satisfacción de deseos» individuales. El Estado no es competente para juzgar la legitimidad de tales deseos, mientras no interfieran en la libertad de los otros. Pero Raz llama la atención sobre el «reason-dependent character of goals and desires»: «el deseo no es por sí mismo una razón; es solamente la adhesión [volitiva] a una razón independiente de él»<sup>48</sup>. Es decir, nuestros deseos no son arbitrarios: deseamos lo que deseamos por razones que, a su vez, pueden ser verdaderas o falsas. Deseo adquirir el antibiótico X porque creo que podrá curar mi bronquitis. Si la razón que fundamenta mi deseo se revelara inválida –si el antibiótico que cura la bronquitis no es el X, sino el Y– yo pasaría a desear otra cosa<sup>49</sup>. Por tanto, la «satisfacción de deseos en cuanto

---

<sup>47</sup> «Es posible que en el Occidente postmoderno el florecimiento humano esté amenazado por el ultraindividualismo y la atomización. Pero en buena parte del *mundo no occidental* el peligro viene aún del lado de la *pertenencia tribal* opresiva. La comunidad impone al individuo una visión del mundo y una forma de vida inescapables: creencias, costumbres, adscripción religiosa, profesional y familiar no electiva (pensemos en los matrimonios forzados, en la persecución de los conversos al cristianismo en países musulmanes, en costumbres bárbaras como la mutilación genital femenina, etc.). Los comunitaristas idealizan los vínculos comunitarios sin las debidas distinciones y matices. En el conflicto entre la libertad individual y esas imposiciones tribal-culturales, los derechos humanos están del lado del individuo» (CONTRERAS, F. J., «Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III)», en ID. (ed.), *El sentido de la libertad: Historia y vigencia de la idea de ley natural*, Stella Maris, Barcelona, 2014, p. 303).

<sup>48</sup> RAZ, J., *The Morality...*, op. cit., p. 141.

<sup>49</sup> «Agents do not wish their desires satisfied if their belief in the existence of a reason for their desires is unfounded» (*ibid.*, p. 143). «To be sure, we want to reach our goals [...]. But we are not stuck with our goals just because we have them. [...] We can deliberate on their merits, and if they are found wanting we can modify them. [...] Whatever we want for a reason we want to the extent that it serves that reason. [...] The person has the goal on condition that his reason is a valid, valuable one» (*ibid.*, pp. 300-301).

tal» no parece un objetivo político-social razonable<sup>50</sup>. Si el Estado y el Derecho pueden contribuir a que las personas no vivan en base a «falsos deseos», basados en razones incorrectas, dicha posible contribución no debe ser descartada *a priori*: «No se ayuda a la gente a vivir las vidas que desean satisfaciendo sus falsos deseos. La gente no quiere tener una vida basada en la falsedad»<sup>51</sup>.

Raz da un paso más, y cuestiona el valor intrínseco de la autonomía (entendiendo por tal «la libre elección de objetivos y relaciones como ingrediente esencial del bienestar individual»). ¿Es más moralmente valiosa la conducta de quien escoge autónomamente lo malo que la de quien hace lo malo de manera no autónoma (por coacción o engaño)? Nuestra intuición nos indica lo contrario<sup>52</sup>. Por tanto, la autonomía, según Raz, no es incondicionalmente valiosa. La autonomía es valiosa sólo en la medida en que se emplee para escoger lo bueno: «La autonomía es valiosa sólo si es ejercitada en pos de lo bueno. [...] El principio de autonomía es un principio perfeccionista. La vida autónoma sólo es valiosa si es dedicada a la búsqueda de proyectos y relaciones aceptables y valiosos»<sup>53</sup>.

La autonomía, por tanto, requiere condiciones tanto negativas (no estar sometido a la voluntad de otro) como positivas (disponibilidad de un repertorio suficientemente amplio de opciones vitales valiosas)<sup>54</sup>. Ampliar el catálogo de opciones valiosas entre las que poder elegir equivale a reforzar y dotar de sentido a la autonomía. Habitualmente, bajo el rótulo «libertad positiva» o «condiciones positivas de la libertad» se suele aludir a la posesión de un mínimo de bienestar y cobertura de necesidades (pues si tengo hambre, vivo a la intemperie o soy analfabeto «no soy realmente libre»). Raz, sin descartar esas condiciones materiales, está aludiendo también a algo distinto: la disponibili-

<sup>50</sup> «People do not want their false desires satisfied [...]. Hence want-satisfaction *qua* want-satisfaction is not intrinsically valuable [...]. The picture I have in mind is that of live and let live. Peoples's lives [so the picture goes] are their own affairs. They may be moral or immoral, admirable or demeaning, and so on, but even when immoral they are none of the state's business except those whose lives they are. All that politics is concerned with is providing people with the means to pursue their own lives, i.e., with helping them satisfy their wants and realize their goals. [...] Attractive though this simplified picture is, it is riddled with ambiguities and difficulties [...]» (*ibid.*, p. 143).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>52</sup> «Indeed autonomously choosing the bad makes one's life worse than a comparable non-autonomous life is» (*ibid.*, p. 412). «Has autonomy any value qu autonomy when it is abused? Is the autonomous wrongdoer a morally better person than the non-autonomous wrongdoer? Our intuitions rebel against such a view» (*ibid.*, p. 380).

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 381 y 417.

<sup>54</sup> «The conditions of autonomy are complex and consist of three distinct components: appropriate mental abilities, an adequate range of options, and independence» (*ibid.*, p. 372). Cfr. p. 408.

dad de opciones moralmente valiosas: «Una persona es autónoma sólo si tiene una gama de opciones aceptables a su disposición, y su vida llegó a ser como es a través de la elección de algunas de tales opciones»<sup>55</sup>.

Y a veces esas opciones vitales valiosas consisten en «bienes colectivos» que sólo pueden ser producidos socialmente. El liberalismo radical –que comenzó con John S. Mill– sobreestima la creatividad existencial del individuo, su capacidad para crear opciones vitales desde la nada: «La persona completamente autónoma es una imposibilidad. El ideal del perfecto existencialista sin una naturaleza biológica y social fija, que se crea a sí mismo ‘sobre la marcha’ es un sueño incoherente»<sup>56</sup>. No es posible –o es muy difícil– inventar individualmente una forma de vida o una práctica valiosa. Por ejemplo, el arte es un fenómeno cultural y social: requiere escuelas de arte, una tradición estética, aprendizaje de técnicas y estilos, salas de exposiciones o de conciertos, educación artística que ayude al sujeto a apreciar lo bello... El «estilo de vida artístico» –que es una opción vital valiosa– requiere un marco social<sup>57</sup>. Y lo mismo cabe decir de otras formas de vida –o aspectos de la vida– valiosas señaladas por Raz, como los lazos amistosos y familiares, la realización laboral-profesional o la pertenencia nacional:

«Las amistades personales, las relaciones conyugales, la lealtad y orgullo hacia la propia profesión o el propio país, se encuentran entre los aspectos más valiosos y gratificantes de la vida de muchas personas. Tales relaciones son formas culturalmente determinadas de interacción humana, y es aprendiendo su valor como uno adquiere un sentido [...] de las posibilidades de su propia vida»<sup>58</sup>.

Para designar a esos cauces vitales valiosos, Raz prefiere el término «formas sociales» al de «prácticas» o «convenciones». Las «formas sociales» consisten en conductas o estilos de vida socialmente prefigurados y regulados, aunque dotados de cierto grado de variabilidad o flexibilidad interna. Las formas sociales, según Raz, no consisten sólo en conductas, sino también en «creencias compartidas, folclore, alta cultura, metáforas e imaginación colectiva, etc.»<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 204. «If having an autonomous life is an ultimate value, then having a sufficient range of acceptable options is of intrinsic value [...]» (*ibid.*, p. 205).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>57</sup> *Vid. ibid.*, p. 201.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 216,

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 311.

Al participar de formas sociales valiosas, los individuos «estarán persiguiendo sus propios fines, promoviendo su propio bienestar, y también sirviendo a sus comunidades y viviendo de una forma moralmente digna»<sup>60</sup>.

Las «formas sociales» de Raz pueden ser, por ejemplo, profesiones<sup>61</sup>, actividades recreativas y artísticas con dimensión reglada y comunitaria (cantar en la ducha no es participar de una forma social; ser miembro de un coro, sí)<sup>62</sup> o instituciones como el matrimonio. Todas ellas proporcionan sentido a la vida del individuo: le asignan metas de largo plazo (*comprehensive goals*), creando «nuevas formas de tener éxito o de fracasar»<sup>63</sup>. Ser médico, ser un artista creativo, ser un buen marido y padre... son posibilidades de realización que no existirían sin las «formas sociales». Las formas sociales proporcionan «metas de segundo orden», es decir, «metas sobre el tipo de metas que debe tener la gente»<sup>64</sup>: horizontes y compromisos que, al tiempo que requieren esfuerzo<sup>65</sup>, confieren unidad a la vida y estructuran teleológicamente las decisiones más inmediatas. La vida del sujeto adquiere así una coherencia y una integridad que no podría poseer si consistiera en constante improvisación y capricho individual<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>61</sup> Pero Raz está pensando en profesiones con una cierta estructura institucional-corporativa: «Some comprehensive goals require social institutions for their very possibility. One cannot pursue a legal career except in a society governed by law, one cannot practise medicine except in a society in which such a practice is recognized. [...] It takes more than medical knowledge or curing powers to [be a medical doctor]. A doctor participates in a complex social form, involving general recognition of a medical practice, its social organization, its status in society, its conventions about which matters are addressed to doctors and which not [...]» (*ibid.*, p. 311).

<sup>62</sup> «Activities which do not appear to acquire their character from social forms in fact do so. Bird watching seems to be what any sighted person in the vicinity of birds can do. And so he can, except that that would not make him into a bird watcher. He can be that only in a society where this [...] is recognized as a leisure activity, and which furthermore shares certain attitudes to natural life generally» (*ibid.*, p. 311).

<sup>63</sup> «Having embraced certain goals and commitments we create new ways of succeeding and new ways of failing. In embracing goals and commitments, in coming to care about one thing or another, one progressively gives shape to one's life, determines what would count as a successful life and what would be a failure» (*ibid.*, p. 387).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>65</sup> Las «formas sociales» asignan al sujeto metas arduas: conservar un matrimonio y crear una familia requiere esfuerzo y disciplina; ser médico, artista o voluntario en iniciativas benéficas, también. El protagonismo existencial sigue siendo del sujeto, pero la sociedad proporciona un marco de sentido al esfuerzo: «They are normally goals others can help him reach, by providing the right environment, the right conditions. But they cannot reach them for him» (*ibid.*, p. 306).

<sup>66</sup> «Our notion of a successful life is of a life well spent, of a life of achievement, of handicaps overcome, talents widely used, of good judgment in the conduct of one's affairs, of warm and trusting relations with family and friends, stormy and enthusiastic involvement with other people [...]

Algunas formas sociales, como el monacato, implican un estilo de vida minuciosamente reglamentado. La mayoría de ellas, sin embargo, poseen cierta flexibilidad interna y cierto grado de reversibilidad: «Dejan espacio para variaciones [...] y algunas de las convenciones que rigen su forma delinean [...] las circunstancias y razones que son ocasiones legítimas para cambiar de opinión y abandonar la empresa, sin que eso implique deserción o fracaso»<sup>67</sup>.

Raz enfatiza, sin embargo, que dicha flexibilidad interna es limitada<sup>68</sup>. Y da a entender que formas sociales básicas como la institución matrimonial están en peligro de extinción precisamente por haberse sobrepasado cierto umbral estructural de variabilidad o redefinibilidad. Se refiere, concretamente, a cambios como las «familias comunales», «matrimonios abiertos» y «familias homosexuales»:

«Es demasiado pronto para tener una visión clara de las consecuencias de estos cambios. Pero se puede decir algo con seguridad. No se limitarán a añadir nuevas opciones a la clásica familia monógama y heterosexual. Más bien, cambiarán el carácter de esa familia. Si estos cambios arraigan en nuestra cultura, las relaciones familiares clásicas desaparecerán»<sup>69</sup>.

---

and so on» (*ibid.*, p. 306). Creo que las ideas de Raz son afines a las expuestas por Charles Murray en *Coming Apart*: «Once you start to think through the kinds of accomplishments that do lead people to reach old age satisfied with who they have been and what they have done, you will find that the accomplishments have three things in common. First, the source of satisfaction involves something important. [...] Second, the source of satisfaction has involved effort, probably over an extended period of time. The cliché «Nothing worth having comes easily» is true. Third, some level of personal responsibility for the outcome is essential. [...] You have to be able to say, «If it hadn't been for me, this good thing wouldn't have come about as it did». There aren't many activities in life that satisfy the three requirements [...]. Having been a good parent qualifies. Being part of a good marriage qualifies. Having done your job well qualifies. Having been a faithful adherent of one of the great religions qualifies. Having been a good neighbor and good friend to those whose lives intersected with yours qualifies» (MURRAY, C., *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Random House, 2012, p. 258).

<sup>67</sup> RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, p. 384.

<sup>68</sup> «It remains the case that every pursuit has its form, according to which certain modes of behaviour are disloyal to it, incompatible with dedication to it» (*ibid.*, p. 384).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 393. Raz parece diagnosticar una tendencia general a la corrosión interna de muchas formas sociales motivada por la excesiva «voluntarización» o modificabilidad de sus rasgos. Toda forma social implica un equilibrio entre la rigidez de su estructura objetiva y el margen de apreciación e interpretación individual. Ese equilibrio se está rompiendo –al menos, en el caso del matrimonio y la familia, y también probablemente en el caso de las iglesias– por el lado de la excesiva subjetivización («cada uno tiene derecho a entender el matrimonio a su modo y vivirlo según sus propias reglas»). Se alcanza el punto de irreconocibilidad en el que, como dijera un personaje de *Orgullo y prejuicio* de Jane Austen, «un baile ya no es un baile» («I should like Balls infinitely better if they were carried on in a different manner», said Caroline Bingley, «it would surely be much more rational if conversation instead of dancing made the order of the day»;

Y esta cuestión de la erosión de muchas «formas sociales» nos remite a la de la posible responsabilidad del Estado en su conservación. Pues es el caso que, al menos en algunas formas sociales importantes –típicamente, el matrimonio, por mantener el ejemplo reiteradamente usado por Raz– la regulación jurídica ha contribuido a su fijación y promoción<sup>70</sup>. La institucionalización de algunas formas sociales ha facilitado su reforzamiento y generalización: «La monogamia [...] no puede ser practicada por un individuo. Requiere una cultura que la reconozca y que la apoye a través de la actitud del público y de instituciones formales»<sup>71</sup>.

Ahora bien, si el Estado proporciona soporte institucional a «formas sociales» que, a su vez, representan cauces de moralización y florecimiento para los individuos, eso implica que los antiperfeccionistas están equivocados. Allí donde haya instituciones como el matrimonio –y las ha habido en todas las sociedades– hay intervención perfeccionista del Estado en las costumbres. La regulación legal de las formas sociales «facilita su uso por parte de los miembros de la comunidad que así lo deseen» y contribuye a arraigar y transmitir la «creencia en su valor»<sup>72</sup>. La desaparición de esa regulación –o una regulación incorrecta que desnaturalice la forma social de que se trate– pondría en peligro la supervivencia de instituciones valiosas, como el matrimonio: «El antiperfeccionismo [...] socavaría las posibilidades de supervivencia de muchos aspectos apreciados de nuestra cultura»<sup>73</sup>.

Es preciso reconocer, por tanto, que el Estado puede y debe ayudar a sus ciudadanos a practicar formas de vida moralmente valiosas<sup>74</sup>. Dicho recono-

---

«Much more rational, I dare say», replied her brother, «but it would not be near so much like a Ball»). La absolutización de la autonomía individual, piensa Raz, implicaría el fin de las formas sociales: «It would be a mistake to think that those who believe, as I do, in the value of personal autonomy necessarily desire the extension of personal choice in all relationships and pursuits. They may consistently with their belief in personal autonomy wish to see an end to this process, or even its reversal» (*ibid.*, p. 394).

<sup>70</sup> «It is clear that, in giving legal recognition and public status to a particular form of sexual union and not to others, contemporary states encourage their citizens to live one sort of life rather than another» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, *op. cit.*, p. 254).

<sup>71</sup> RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>72</sup> «Perfectionist political action may be taken in support of social institutions which enjoy unanimous support in the community, in order to give them formal recognition, bring legal and administrative arrangements into line with them, facilitate their use by members of the community who wish to do so, and encourage the transmission of belief in their value to future generations» (*ibid.*, p. 161).

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>74</sup> El punto débil de la argumentación de Raz es la excesiva vagarosidad y heterogeneidad de la categoría de las «formas sociales». Pues Raz incluye ahí desde la institución matrimonial (respecto

cimiento implica la superación del dogma antiperfeccionista según el cual el Estado debe permanecer «ciego» (neutral) ante la cuestión del bien, y que «la promoción de ideales de la vida buena [...] no es un asunto en el que el gobierno pueda inmiscuirse legítimamente»<sup>75</sup>.

El antiperfeccionismo reposa sobre dos premisas: 1) que la autonomía es intrínsecamente valiosa, y 2) que no podemos confiar al Estado la promoción de la vida buena (bien porque no existe una concepción «verdadera» del bien, bien porque, aunque exista, no podemos esperar que el Estado sabrá identificarla y promoverla)<sup>76</sup>. Vimos ya que, para Raz, la autonomía no es incondicionalmente valiosa. Y Raz no cree que la identificación de «lo bueno» sea de suyo más difícil que la de «lo justo» (es decir, la de las conductas compatibles con la libertad de los demás)<sup>77</sup>. Ahora bien, todos estamos de acuerdo en que el Estado es competente para determinar y exigir el cumplimiento de «lo justo» (los derechos y deberes de los ciudadanos):

«La cuestión es: ¿Tenemos razones para pensar que es más fácil equivocarse en la comprensión del carácter de la buena vida que en el tipo de

---

de la que sí se puede argumentar que la regulación jurídica y el apoyo estatal son esenciales para su conservación) hasta otras actividades y aficiones que es más cuestionable merezcan regulación y promoción estatal. Mulhall y Swift lo analizan bien: «It is true that some valuable social forms may derive part of their significance from the very fact that they are endorsed or recognized by the state. It is arguable that part of what makes marriage the institution that it is in our culture is precisely the fact that it is the form of sexual union that enjoys official state support and encouragement. [...] [But] Even if it were the case that opera, for example, would not survive without state subsidy, and even if opera is one of the most valuable and cherished forms currently available to people, it would be hard to argue that a society without opera fails to provide its members with an adequate range of valuable options from which to choose» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, op. cit., pp. 276-277).

<sup>75</sup> «The anti-perfectionist principle claims that implementation and promotion of ideals of the good life [...] are not a legitimate matter for governmental action» (RAZ, J., *The Morality...*, op. cit., p. 110).

<sup>76</sup> «Even if there is no reason in principle why judgements about the art of life are more likely to be wrong than judgements about people's rights and duties, might we not think that governments are not to be trusted to get them right?» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, op. cit., p. 258).

<sup>77</sup> «There is, for someone espousing [...] [antiperfectionist] liberalism, a distinction between two kinds of moral judgement: judgements about the good life, which are subjective and should be kept out of politics, and judgements about the rights and duties that people have and that should govern their relations with one another, which are objective and are properly protected and enforced by the coercive apparatus of the liberal state. Raz is deeply suspicious of the idea that these two types of judgement are different [...]. [In his opinion] we should be no more sceptical with regard to judgements that concern the art of life than with regard to those that concern, for example, the rights of others» (*ibid.*, p. 257).

consideraciones morales que todos aceptamos deberían influir en la acción política, tales como el derecho a la vida, la libertad de expresión o la libertad de cultos? No conozco tales razones»<sup>78</sup>.

Así pues, de la misma forma que el Estado asegura «lo justo» (los derechos de los ciudadanos), nada impide que pueda también contribuir a la realización de «lo bueno»<sup>79</sup>. El Estado puede contribuir a la conservación de una atmósfera social en la que abunden las opciones morales valiosas, y en la que no proliferen las opciones moralmente repugnantes. El Estado puede y debe promover la virtud y combatir el vicio<sup>80</sup>.

Al hacerlo, el Estado no destruye la autonomía de los ciudadanos, sino que, al contrario, garantiza las condiciones precisas para una autonomía valiosa<sup>81</sup>: «La vida autónoma es valiosa sólo cuando es dedicada a la búsqueda de proyectos y relaciones aceptables y valiosas. El principio de autonomía permite e incluso requiere que los gobiernos creen oportunidades moralmente valiosas y eliminen oportunidades repugnantes»<sup>82</sup>.

Ahora bien, si de lo que se trata es de asegurar las condiciones de una autonomía valiosa, los medios empleados no deben implicar la anulación de la autonomía, es decir, no deben ser coactivos. La virtud, para ser tal, debe ser escogida voluntariamente. Es intrínsecamente imposible «obligar a alguien a ser virtuoso» –la adopción coactiva del comportamiento virtuoso carecería de valor moral– pero sí es posible garantizar unas condiciones sociales que favorezcan la libre elección de la virtud<sup>83</sup>. Raz recomienda con carácter general el recurso a la incentivación y desincentivación, mejor que a la imposición y la prohibición: «Los fines perfeccionistas no tienen por qué ser perseguidos mediante la coacción. Un gobierno que subsidia ciertas actividades, recompensa su práctica y publicita su disponibilidad está fomentando tales actividades sin

<sup>78</sup> RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>79</sup> «Since autonomy is valuable only if it is directed at the good, it supplies no reason to provide, nor any reason to protect, worthless let alone bad options» (*ibid.*, p. 411).

<sup>80</sup> «Governments should promote the moral quality of the life of those whose lives and actions they can affect» (*ibid.*, p. 415).

<sup>81</sup> «The conditions of autonomy [...] include the existence of a public culture which maintains and encourages the cultivation of certain tastes and the undertaking of certain pursuits» (*ibid.*, pp. 421-422).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>83</sup> «Given that people should lead autonomous lives, the state cannot force them to be moral. All it can do is to provide the conditions of autonomy. [...] Seen in this light, the harm principle allows perfectionist policies so long as they do not require resort to coercion» (*ibid.*, p. 420).



usar la coacción»<sup>84</sup>. El Estado puede enviar mensajes pedagógico-morales a la ciudadanía subsidiando –o, por el contrario, gravando fiscalmente con más o menos intensidad– unas u otras actividades, otorgando facilidades administrativas para ciertas iniciativas, concediendo premios y distinciones a quienes destaquen en empresas virtuosas<sup>85</sup>... Esta preferencia por la incentivación constituye, en opinión de Raz, el rasgo distintivo del perfeccionismo específicamente liberal<sup>86</sup>, frente a formas de perfeccionismo menos respetuosas de la libertad individual: «[Mis propuestas] difieren de muchas doctrinas colectivistas en el hecho de que no conducen a un gobierno centralista fuerte [...]. El papel del gobierno es extenso e importante, pero limitado al mantenimiento del marco de condiciones que hacen posible el pluralismo y la autonomía»<sup>87</sup>.

Otro aspecto liberal del perfeccionismo de Raz es el hecho de que resulte compatible con cierto pluralismo moral. Lo que el Estado debe promocionar no es un concreto estilo de vida –uno y sólo uno<sup>88</sup>– sino una atmósfera social en la que abunden las opciones morales valiosas, diversas entre sí. Hay diversos estilos de vida valiosos posibles<sup>89</sup>: «El pluralismo de valores significa que habrá una multiplicidad de opciones valiosas entre las que elegir, y condicio-

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 417. «The perfectionism advocated here [...] [upholds] measures which encourage the adoption of valuable ends and discourage the pursuit of base ones. [...] The perfectionist policies must be compatible with respect for autonomy» (*ibid.*, p. 423).

<sup>85</sup> «Not all perfectionist action is a coercive imposition of a style of life. Much of it could be encouraging, and facilitating action of the desired kind, or discouraging undesired modes of behaviour. Conferring honours on creative and performing artists, giving grants or loans to people who start community centres, taxing one kind of leisure activity, e.g., hunting, more heavily than others [...]» (*ibid.*, p. 161).

<sup>86</sup> Los críticos de Raz aducen que la incentivación fiscal, por ejemplo, resulta también coactiva, como explican Mulhall y Swift: «‘If you do not cut your hair, we will send you to prison’ would seem to be a paradigm of a coercive threat. What is the difference, the antiperfectionist might ask, between this [...] and the statement ‘If you do not stop hunting, the state will tax you heavily’? [...] Clearly, the penalty for non-compliance is greater in the first case than in the second, but it is not obvious that it is a difference of quantity rather than of quality [...]» (MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, *op. cit.*, p. 262).

<sup>87</sup> RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, p. 427.

<sup>88</sup> «There is no single pattern anyone can identify as *the* proper model of a human life, not because there is no such thing as good and bad, but because there are many goods» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, p. 39).

<sup>89</sup> «Perfectionism is compatible with moral pluralism, which allows that there are many morally valuable forms of life which are incompatible with each other» (RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, p. 161). «Such a [perfectionist] morality presupposes competitive pluralism. That is, it presupposes that people should have available to them many forms and styles of life incorporating incompatible virtues [...]. [My doctrine] does not protect nor does it require any individual option. It merely requires the availability of an adequate range of options» (*ibid.*, p. 425).

nes favorables de elección»<sup>90</sup>. Los estilos de vida no valiosos, en cambio, deben ser desincentivados.

Finalmente, Raz, igual que Lord Devlin, admite que el liberalismo perfeccionista es una teoría abstracta cuya aplicación práctica tendrá que ser modulada en función de circunstancias empíricas como la mayor o menor fiabilidad del gobierno perfeccionista (¿y si el gobierno yerra en la identificación de lo bueno?<sup>91</sup>), la mayor o menor resistencia de la sociedad a la pedagogía moral estatal, etc.:

«La aplicación de políticas perfeccionistas ambiciosas [...] puede, en algunos países si no en todos, generar efectos contraproducentes y suscitar resistencia popular que conduzca al conflicto civil. En tales circunstancias, no hay otra solución que la contemporalización. Todo lo que podemos decir es que habrá que limitar las medidas perfeccionistas a asuntos que susciten un alto grado de consenso social [...]»<sup>92</sup>.

#### VI. ROBERT P. GEORGE Y EL ROL DEL GOBIERNO EN EL CUIDADO DE LA «ECOLOGÍA MORAL»

Will Kymlicka, remitiéndose a John Rawls, formuló una objeción al perfeccionismo (sea el comunitarista de Taylor o Macintyre, sea el liberal de Raz) que merece reflexión. No es cierto, dice Kymlicka, que todos los antiperfeccionistas sean relativistas: muchos son cognoscitivistas éticos y consideran, por tanto, que hay formas de vida valiosas y otras que no lo son, y que la libertad sólo es valiosa si es invertida en la elección de las primeras. Discrepan de los perfeccionistas, sin embargo, en la convicción de que el Estado sea una entidad competente para fomentar la elección de lo bueno. En su opinión, debe permitirse la «libre competencia» –sin interferencia estatal– entre formas de vida, y confiar en que triunfarán las más valiosas: «Los modos de vida valiosos se sostendrán por sí mismos en el mercado cultural, sin necesidad de la ayuda del Estado, porque, en condiciones de libertad, las personas son capaces de reconocer el valor de los modos de vida, y, en consecuencia, van a apoyarlos»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>91</sup> «But the general effect of the risk of failure cannot lead to anti-perfectionism. It leads to general caution» (*ibid.*, p. 160).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>93</sup> KYMLICKA, W., *Filosofía política...*, *op. cit.*, p. 240. «La libertad de expresión y asociación permite que cada grupo dé a conocer y haga lo posible para alcanzar su modelo de vida, y aquellos modos de vida que no tienen valor encontrarán dificultades para ganar adeptos» (*ibid.*, p. 242).

A este planteamiento cabe responder con dos argumentos. El primero es que la total neutralidad estatal es imposible: allí donde haya imposición fiscal, por ejemplo, habrá que determinar qué actividades eximir de impuestos y cuáles gravar; allí donde haya un Derecho de familia, habrá que escoger qué tipo de unidad familiar (¿monógama o polígama?, ¿heterosexual o también homosexual?, ¿indisoluble o soluble, y con qué requisitos para la disolución?) promover, etc. Robert P. George ha mostrado en qué forma el Estado incentiva o desincentiva constantemente determinadas conductas y actitudes: la legislación de los años 60, por ejemplo, deslegitimó la conducta racista en EE.UU.<sup>94</sup>; en la actualidad, las leyes LGTB reglamentan cada vez más coercitivamente las actitudes frente a la homosexualidad; las campañas de salud pública incentivan la práctica deportiva, desaconsejan el tabaco o el «sexo con riesgo», etc. Y las modificaciones del Derecho de familia –por ejemplo, la introducción del «no fault divorce» o del matrimonio gay– indudablemente tienen un impacto en las costumbres y en las convicciones morales.

Y el segundo es que la «competencia en igualdad de condiciones» es de suyo imposible, pues la competición está desequilibrada: los estilos de vida no virtuosos juegan, por así decir, con la ventaja de lo superficialmente atractivo y lo poderosamente tentador. El vicio es más seductor que la virtud. El estilo de vida hedonista y permisivo siempre tendrá las de ganar –si se le permite «competir libremente»– frente al modo de vida virtuoso, austero, templado<sup>95</sup>. De ahí que el segundo sólo pueda tener alguna esperanza de victoria si recibe «ayuda del árbitro». La virtud no puede derrotar al vicio en buena lid.

Robert P. George concede que el Derecho no puede «hacer buenos a los hombres» directamente: «Las leyes pueden ejercer coacción sobre la conducta externa, pero no sobre los actos internos de la voluntad; por tanto, pueden

<sup>94</sup> «It is an evident fact that laws regularly, and often profoundly, affect notions in society about what is morally acceptable, forbidden and required. [...] For example, American society is very different today from what it was thirty-five years ago [that is, in 1957] because many people's moral views and attitudes toward race have changed dramatically. Any account of this transformation that failed to note the significance of both the decision of the Supreme Court of the United States in *Brown v. Topeka Board of Education* in 1954 and the Federal Civil Rights Act of 1964 in shaping American perceptions of the morality of, say, forced segregation or interracial marriage would seem naïve» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, pp. 2-3).

<sup>95</sup> La base histórica para esta desconfianza en la capacidad de la virtud para «vencer en buena lid» al vicio y la relajación de las costumbres es, por supuesto, la experiencia de las sociedades occidentales en el último medio siglo.

obligar a las personas a realizar los valores morales»<sup>96</sup>. También reconoce que, en lo que se refiere a la educación moral de las personas, la responsabilidad primaria corresponde a las familias, las iglesias, las asociaciones culturales y otras entidades de la sociedad civil, no al Estado.

Ahora bien, no cabe ignorar algo que también apunta Joseph Raz<sup>97</sup>: las familias, iglesias, etc. pueden resultar insuficientes<sup>98</sup>, revelarse impotentes para transmitir los valores en una atmósfera cultural en la que abunde la incitación al vicio. Es algo que conocen los padres que fracasan en la transmisión de instrucciones morales a hijos adolescentes a los que la publicidad, la cultura popular, etc. bombardean con el mucho más atractivo mensaje de «disfruta a tope, aprovecha el momento, sólo se vive una vez», etc.<sup>99</sup>. El Estado es más poderoso que cualquiera de esas entidades, y puede ser razonable atribuirle un papel secundario o subsidiario –es decir, complementario respecto al desempeñado por las familias, etc.– en la pedagogía moral. George va más lejos que Raz: la responsabilidad del Estado en la preservación de una «ecología moral» saludable puede llegar a la prohibición –y no ya mera desincentivación– de determinadas actividades moralmente tóxicas, como la prostitución o la producción y difusión de pornografía:

«La gente se vuelve moralmente mala sucumbiendo al vicio, y puede ser protegida de la influencia corruptora de vicios poderosamente seductores mediante leyes que los prohíban [...] e impidan su generalización en la socie-

<sup>96</sup> GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>97</sup> «In most cases there is no other body nor any other social process which can achieve what government action fails to» (RAZ, J., *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 428-429).

<sup>98</sup> No en último lugar, porque, al menos en Europa, las familias son cada vez más frágiles y las iglesias están cada vez más vacías. Kymlicka dice que los liberales deben confiar en la sociedad civil (familias, asociaciones, etc.) como agente «perfeccionador»: «La discusión de ambos puntos de vista debiera plantearse como una elección, no entre perfeccionismo y neutralidad, sino entre perfeccionismo social y perfeccionismo estatal» (KYMICKA, W., *Filosofía política...*, *op. cit.*, p. 242). Sin embargo, los sociólogos constatan una clara tendencia de debilitamiento, no sólo de las familias y las iglesias, sino también de las asociaciones cívicas, vecinales, etc. Robert Putnam lo documentó, en relación a la sociedad norteamericana, en PUTNAM, R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York, 2000.

<sup>99</sup> «Even people who themselves stand fast in the face of powerful temptations may find their best efforts to instill in their children a sense of decency and moral integrity thwarted by a moral environment filled with activities and images or representations which, in the unfashionable but accurate phrase of the common law, 'tend to corrupt and deprave'» (GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, *op. cit.*, pp. 45-46).

dad. [...] Tales leyes pueden proteger a la gente frente a fuertes tentaciones e inducciones al vicio. En la medida en que las leyes sobre moral ayuden a preservar la calidad moral del entorno, están protegiendo a la gente del daño moral. [...] Una buena ecología moral beneficia a las personas incentivando y apoyando su esfuerzo por ser buenas; una ecología moral degradada hace daño a las personas ofreciéndoles oportunidades e inducciones cosas que son perversas»<sup>100</sup>.

Desde Aristóteles y San Agustín hasta Joseph Raz y Robert P. George, por tanto, toda una tradición de pensamiento ha defendido así una tesis que, por «reaccionaria» que pueda sonar en la actualidad, no es otra cosa que una obviedad: que el Estado y el Derecho influyen inevitablemente en la moral y costumbres de una sociedad; y que, por tanto, es crucial que dicha influencia sea, en la medida de lo posible, sana y correcta<sup>101</sup>.

## VII. LISTA DE REFERENCIAS

- SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*  
 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.  
 — *Política*.  
 CONTRERAS, F. J. (ed.), *El sentido de la libertad: Historia y vigencia de la idea de ley natural*, Stella Maris, Barcelona, 2014.  
 DEVLIN, P., *The Enforcement of Morals* [1965], Oxford University Press, 1989.  
 GEORGE, R. P., *Making Men Moral*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1993.  
 HART, H. L.A., *Law, Liberty and Morality* [1963], Oxford University Press, 1978.  
 KUBY, G., *Die globale sexuelle Revolution: Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Fe, Regensburg, 2013.  
 MACINTYRE, A., *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981.  
 MILL, J. S., *On Liberty* [1859], Penguin Classics, Cambridge, 2006.  
 MULHALL, S. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1994.  
 MURRAY, C., *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Random House, 2012.

<sup>100</sup> *Ibid*, pp. 44-45.

<sup>101</sup> Reconocer eso no equivale a convertir a las «leyes moralizadoras» en panacea moral: «It is a mistake to suppose that laws by themselves are sufficient to establish and maintain a healthy moral ecology. It is equally a mistake to suppose, however, that laws have nothing to contribute to that goal. [...] Laws can powerfully reinforce, or fail to reinforce, the teachings of parents and families, teachers and schools, religious leaders and communities, and other persons and institutions who have the leading roles in the moral formation of each new generation» (*ibid.*, p. 46).

- NAGEL, T., «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, 82 (1973)
- PUTNAM, R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York, 2000.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice* [1971], Oxford University Press, Oxford, 1973.  
— *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- SCRUTON, R., *How To Be A Conservative*, Bloomsbury, Londres-Nueva York, 2015.
- TAYLOR, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.